



**Artigos**

---

## Teoria e política: Derrida vs. Sartre

---

## Theory and Politics: Derrida vs. Sartre

---

DOI: 10.12957/ek.2022.60743

Miroslav Milovic (in memoriam)<sup>1</sup>

Universidade de Brasília

*milovic.unb@gmail.com*

### RESUMO

A história da filosofia afirmou a primazia do significado. O que acontece no mundo são as manifestações dos significantes que passam e as manifestações do significado dominante que ficam. Na época dos gregos, o significante foi o logos; na época dos cristãos, Deus; na época dos modernos, o espírito hegeliano. Nesse contexto, Hegel, como os cristãos, fala sobre o mundo no sentido da falta. O presente artigo investiga a questão da diferença a partir da fenomenologia e da desconstrução. Para isso, apresenta uma interlocução crítica entre os principais filósofos da modernidade. As questões abertas pela diferença ontológica fortalecem o projeto de Derrida e a discussão sobre a linguagem e a consciência. O significado, o idêntico, sempre tem que ser mediado pelo significante, pelo diferente. Assim, será possível confrontar a cultura identitária e colonizadora e promover entusiasmo neste tempo de desastre e resignação.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Linguagem. Diferença. Desconstrução.

### ABSTRACT

The history of philosophy stated the primacy of the signified. What happens in the world are the manifestations of the passing signifiers and the manifestations of the dominant signified that remain. In Greek times, the signifier was the logos; in the Christian era,

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Belgrado, doutorado em Filosofia - Universidade de Paris IV (Paris-Sorbonne) e doutorado em Filosofia – Universitaet Frankfurt (Johann-Wolfgang-Goethe). Nascido em 25/02/1955 em Čačak, Iugoslávia, faleceu no Brasil em 11/02/2021 em decorrência da Covid-19.

God; in the modern times, the Hegelian spirit. In this context, Hegel, like Christians, speaks about the world in the sense of lack. This article investigates the issue of difference from the perspective of phenomenology and deconstruction. For this purpose, it presents a critical dialogue between the main modern philosophers. The questions raised by ontological differences strengthen Derrida's project and the discussion about language and consciousness. The signified, the identical, always has to be mediated by the signifier, the different. Thus, it will be possible to face the cultural identity and settlement and promote enthusiasm in this time of disaster and resignation.

**Keywords:** Phenomenology. Language. Difference. Deconstruction.

## Introdução

O que é, afinal, a fenomenologia husserliana? Parece que a primeira intuição que temos sobre ela pode provir de uma experiência quase cotidiana, de uma experiência sobre a obra artística.

“Consideramos a água forte de Dürer, ‘O Cavaleiro, a Morte e o Diabo’. Distinguiremos em primeiro lugar aqui a percepção normal, da qual o correlativo é a coisa ‘gravura’, esta folha do álbum. Em segundo lugar, encontramos a consciência perceptiva, na qual através destas linhas negras, pequenas figuras incolores, ‘cavaleiro a cavalo’, ‘morte’, ‘diabo’, nos aparecem. Não somos, na contemplação estética, dirigidos para elas enquanto objetos: somos dirigidos para as realidades que são representadas em ‘imagem’, mais exatamente, para as realidades imagificadas, o cavaleiro de carne e osso, etc.” (HUSSERL, 1992, p. 83)

Na consciência temos, então, algo mais do que nos objetos; na consciência encontramos as condições da significação. Para entender este ponto melhor, vamos voltar às *Meditações Cartesianas*, mais especificamente ao parágrafo 10, no qual Husserl articula fortes críticas contra Descartes. Primeiramente, Husserl critica a admiração cartesiana pela ciência que não abre a possibilidade de investigar a perspectiva do subjetivo. Ainda hoje estamos sofrendo, diz Husserl “a influência dessa herança antiga” (HUSSERL, 2001, p. 41).

Além disso, Husserl critica o fato de que Descartes tematiza a consciência como uma coisa, como substância, *res cogitans* (HUSSERL, 2001, p. 42). Estas duas críticas

significam que temos que retornar à subjetividade, seguindo o caminho da famosa *Epoché* que põe o "mundo entre parênteses", para, assim, procurar o seu sentido. Logo, a consciência não é mais uma estrutura essencial, substancial; a consciência são os fluxos, as vivências, para as quais não interessam os objetos, mas os fenômenos, ou os objetos como aparecem para a consciência. Neste sentido, Husserl vai falar sobre a estrutura intencional da consciência, sobre as vivências e os seus objetos.

A consciência não é uma coisa, mas um ato, e os objetos intencionais são “os objetos tais como são vividos nestes atos” (HUSSERL, 1975, p. 45). Este tipo de significação é, para Husserl, sinônimo do sentido (HUSSERL, 1992, § 15). A consciência não pode ser reificada, objetivada para ser pensada; pois ela própria é a doadora do sentido, bem como o lugar onde podemos sentir “o sabor da nossa fantasia” (HUSSERL, 2001, p. 86).

Pensar sem essências. Pensar as condições quase individuais do sentido. Articular a existência antes de qualquer tipo do discurso essencialista. São os motivos que Sartre vai procurar na fenomenologia. Assim, o existencialismo abre o caminho para um novo humanismo. Mas neste contexto aparecem algumas dúvidas. Sartre vai dizer “a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade” e, ainda, “será preciso, assim, colocar a questão nova e delicada das relações da imagem mental com a imagem material” (SARTRE, 1986, p. 105).

Claro, o interesse de Sartre não é voltar para a reificação do mundo em – si, mas pensar as condições, ou melhor dizer a situação, onde se articula a intencionalidade fenomenológica. Neste sentido, Sartre vai se confrontar primeiro com Descartes. Não podemos dizer “penso, logo existo, mas, “me conheço como estando numa situação (*étant en situation*), logo existo” (MARTIN-DESLIAS, 1972, p. 81). O cogito tem um caráter concreto. Diante disso, Sartre vai se confrontar também com o solipsismo husserliano. Somos tão livres quanto queiram, mas impotentes, vai dizer Sartre (1986, p. 104).

Assim, tentar pensar dentro de uma situação vai levar Sartre para o caminho do marxismo. Pensar o exterior, lidar com os significados e assim articular as condições do engajamento – são, por exemplo, as palavras dele no livro “Que é a literatura?” Só este contacto com o marxismo ficou para muitos, estranho. Quando os intelectuais na França se interessam pelo marxismo, durante a segunda guerra mundial, Sartre fica com o existencialismo. E quando todos se afastam do marxismo, depois das experiências na

União Soviética Sartre se aproxima a ele. E depois da visita as “maravilhas soviéticas”, Sartre, em 1954, vai dizer “A liberdade da crítica na URSS é total”. Pouco depois a União Soviética vai intervir, com os tanques, na Hungria.

### Diferença ontológica

Qual seria, então, uma “discussão produtiva” com Marx? São as palavras de Heidegger na “Carta sobre o humanismo”. Para Heidegger, pensar com Marx significa pensar fora da metafísica, e segundo ele, isso ainda não aconteceu em Sartre.

Sartre só mudou o ponto de partida falando sobre a relação entre a existência e essência, mas ficou dentro dessa relação. Por isso, o existencialismo sartriano ainda está dentro da metafísica e não pode articular as possibilidades do humanismo. O existencialismo não é humanismo. E Heidegger tem razão, eu acho. Porque, o que significa a afirmação existencialista “de que estamos no plano onde tem só homens” (ou *il y a seulement hommes*). Os homens podem criar também os campos da concentração. Então, pensa Heidegger, temos de se colocar no plano onde principalmente, vai falar Heidegger em francês, existe o ser - *où il y a principalement l'Être* (HEIDEGGER, 2000, p. 26).

Vou dizer algumas palavras sobre essa perspectiva heideggeriana para poder entender, depois, a crítica de Derrida. A questão sobre o ser, a ontologia “é possível só com a fenomenologia”, diz Heidegger em “Ser e Tempo” (2000, p. 48). Com a fenomenologia, vimos, a filosofia se confronta com o essencialismo metafísico. Aqui também se inclui o essencialismo do sujeito moderno. Husserl não aponta as dúvidas sobre o sujeito e Heidegger vê nisso um sério déficit da fenomenologia. Daí, ele não poder falar sobre o sujeito, mas sobre o *ser –aí*, sobre o indivíduo concreto, em que pode ou não aparecer algo novo, algo autêntico no mundo. A diferença ontológica é a diferença entre o atual, o fato e o tempo autêntico.

Por isso, a diferença ontológica não é possível sem essa perspectiva que a fenomenologia abriu. Entrar na dimensão ontológica significa pôr entre parênteses o mundo ôntico, cotidiano, aberto apenas para uma perspectiva reificadora, reflexiva, científica, por exemplo. A fenomenologia, para Heidegger, é a condição para repensar a questão sobre o ser. O ser não está no mundo, ele pode ou não aparecer com a questão

sobre o sentido da nossa vida. A pergunta sobre o ser é uma pergunta sobre o sentido que a fenomenologia elaborou. Então, a fenomenologia poderia ser o começo do projeto de uma destruição da tradição e o começo de uma nova cultura. Entretanto, a dúvida de Heidegger sobre a fenomenologia é que a mesma permanece dentro da tradição que se quer criticar.

A resposta heideggeriana é hermenêutica, como a pergunta da compreensão da própria autenticidade. Por isso, a questão principal do “Ser e Tempo” não é como o ser pode ser interpretado, “mas como a compreensão é o próprio ser” (GADAMER, 1967, p. 74). A compreensão é, desse modo, a condição da abertura para a questão sobre o ser, sobre uma nova ontologia. A compreensão desliga-nos do mundo, do dado, ou - como Heidegger diria - do ôntico e nos relaciona com o novo, autêntico, diferente. Aqui está o início do projeto heideggeriano sobre a diferença ontológica. Isso é seguramente um dos conceitos mais importantes na filosofia contemporânea. Melhor dizer que, com este conceito, se articula, inclusive para nós, a possibilidade de sermos contemporâneos.

Contudo, ficou ainda aberta a pergunta se essa saída para a diferença, se essa crítica importante da identidade tradicional e moderna é, ao mesmo tempo, a abertura para os Outros e, por conseqüência, para o social e a política. A diferença inclui o Outro? A questão sobre os Outros é uma questão séria e poderia ser o critério para repensar a tradição filosófica e se perguntar sobre a exclusão dos Outros que nela acontece. Mesmo para Husserl, como mencionei, no contexto de uma possível ruptura com a modernidade aparece essa questão. Ela é explícita em suas “Meditações cartesianas” e é uma clara continuação do moderno monólogo na filosofia. Os Outros podem ser pensados só a partir do sujeito e de sua reflexão. O sujeito é ainda a condição para pensar os Outros. A aparição autêntica dos Outros é, dessa maneira, um projeto impossível para a filosofia, pelo menos para a filosofia moderna. Claro que outras dúvidas podem surgir. Como pensar, por exemplo, o social, a política e a democracia onde os Outros não podem aparecer? Ou, como diria Sartre onde os Outros criam o inferno.

### **Linguagem e Desconstrução**

Para Heidegger, a pergunta sobre os Outros vai ser apenas uma promessa - como dirá Habermas - que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia

dos Outros. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica (LEVINAS, 1997, p. 160). O próprio Husserl, falando sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa. Mas o que dizer sobre a tradição europeia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro. O que dizer sobre esse específico autismo europeu? O conceito da Europa, por exemplo, se iniciou e se fortaleceu - como algumas interpretações históricas estão sugerindo - com as cruzadas, dentro dessa identidade militar e, não, dentro da pergunta sobre os Outros e sobre a diferença. Por causa disso, pode ser que o atual discurso sobre a grandeza europeia é somente a tentativa de esconder a mediocridade dela.

Por isso é compreensível a desconfiança que Derrida tem sobre Heidegger. A profunda filosofia heideggeriana não fez dele um democrata (DERRIDA, 2003, p. 67). Assim, parece que o projeto da confrontação com a tradição e a modernidade, o esboço da destruição da metafísica fica ainda aberto. O projeto não se realizou com a hermenêutica heideggeriana. É preciso pensar uma nova perspectiva, talvez uma nova articulação da diferença ontológica<sup>2</sup>. É o ponto inicial da filosofia de Derrida; é o ponto para abordar a desconstrução da filosofia. A discussão começa já na confrontação com Husserl no livro “Voz e Fenômeno”. Aqui a questão ainda parece só acadêmica, ligada com a herança kantiana, porque se refere às condições da síntese da consciência transcendental. O que é importante para Derrida, nesse contexto inicial, é que a questão sobre a consciência, nem para Kant, nem para Husserl, ficou ligada com a problemática da linguagem.

A linguagem chega tarde para quase toda a história da filosofia. Isso é o que Derrida quer questionar, mostrando que a linguagem está no centro da estrutura da consciência. As condições transcendentais da consciência não podem ser articuladas sem a linguagem. Os signos lingüísticos referem-se aos objetos ausentes. A consciência, por um lado, precisa da síntese dos dados diferentes e a síntese, por outro, precisa dos signos, precisa de algo que vai ocupar o lugar dos objetos ausentes. Assim a linguagem é a condição da síntese na consciência. A consciência é sempre a relação com algo diferente, com a linguagem. A consciência é mediada pela linguagem e, por causa disso, não

---

<sup>2</sup> Alguns autores como Ernildo Stein se perguntam, se Derrida entendeu este conceito heideggeriano ou não. Ver : STEIN, E., *Diferença e Metafísica*. Porto Alegre, 2000.

podemos falar sobre a subjetividade constitutiva (DERRIDA, 1967, p. 94). A identidade é sempre mediada pela diferença. Aqui temos o início do projeto derridiano de gramatologia. O que agora existe são apenas os signos ou, melhor dizer, pegadas, porque Derrida, com essa ideia da linguagem, não quer criar o novo lugar da condição transcendental.

A subjetividade e outros lugares privilegiados do pensamento tradicional têm de ser desconstruídos. A metafísica que pensa a identidade - ou a metafísica da presença - tem que ser superada pelo pensamento da diferença (DERRIDA, 1967, p. 41). Essa específica emancipação ou afirmação do signo (CAPUTO, 1987, p. 140) não se refere à hermenêutica e ao projeto heideggeriano. A hermenêutica de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para pensar a autenticidade do ser. Assim, ela ainda não é a diferença verdadeira, a diferença que produz a diferença. A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando - poderíamos dizer assim - os lugares para a aparição do autêntico. A diferença heideggeriana ainda não é utópica. Heidegger ainda ficou preso no horizonte da moderna metafísica da subjetividade. Por isso o projeto da destruição da metafísica tem de ser superado pelo projeto de sua desconstrução.

Verifica-se, então, que desconstrução está ligando novamente a linguagem com a metafísica. Na história da filosofia, essa relação é bastante explícita. Assim, a problemática da linguagem sempre foi marginalizada em relação às questões do ser e do conhecimento. Nesse caminho, chegamos até o próprio Husserl.

Entretanto, Derrida não quer somente se preocupar com essa marginalização da linguagem dentro da história da metafísica. Ele também quer mostrar que a própria linguagem possui a estrutura metafísica. No início do livro “Gramatologia”, Derrida tenta reconstruir a natureza do signo lingüístico. A análise começa com Saussure e com a diferença que Saussure, falando sobre o signo, estabelece entre o significante e o significado. O significado é o conceito para ser articulado e o significante é a possibilidade de fazer isso, utilizando, por exemplo, a voz ou a escrita.

Na sua história, a filosofia sempre afirmou a primazia do significado. Isso se pode ver em Hegel. Alguns intérpretes chamam a filosofia de Hegel de a reconstrução da última ceia cristã onde aparecem pão e vinho (BARNETT, 1998, p. 131-145). Pão e vinho são dois significantes do espiritual. Porém, qual é o sentido deles? O pão comemos e o vinho bebemos. Então, os significantes são algo que passa, que desaparece; eles só se

referem ao significado. Nenhum significante pode ocupar o lugar do significado. O que acontece no mundo são só as manifestações dos significantes que passam, as manifestações do significado dominante. Na época dos gregos, o significante foi logos; na época dos cristãos, Deus; na época dos modernos, o espírito hegeliano, por exemplo. Nesse contexto, Hegel, como os cristãos, fala sobre o mundo no sentido da falta. Ele também vai abordar a estrutura linear do tempo, em que o sentido, para nós, sempre vem do futuro e no qual nunca se afirma a autenticidade do presente que Heidegger irá depois procurar.

Com outras palavras, os significantes sempre tinham que articular o que dominava o interesse da filosofia, seja isso a questão sobre o ser ou a questão sobre o conhecimento. Derrida dirá como na discussão sobre a linguagem e a consciência, que o significado, o idêntico, sempre tem de ser mediado pelo significante, pelo diferente. Aqui Derrida, além de tratar da marginalização da linguagem e da natureza metafísica da própria linguagem, fará uma diferença importante dentro do próprio significante. É a diferença entre a voz e a escrita. A filosofia - pensa ele - sempre afirmava a primazia da voz. A voz parecia mais próxima ao espiritual. E a própria voz tem algo dessa perspectiva metafísica. A voz é quase a ilustração do tempo linear na metafísica tradicional. Ela mesma é linear; nela nós não podemos voltar atrás. Com poucas palavras, dentro da marginalização da linguagem e do significante, temos uma terceira silenciosa marginalização da escrita.

Assim ficam claras muitas conseqüências para filosofia, incluindo a questão da hermenêutica (MICHELFELDER, 1989). Derrida não vai procurar a alternativa na hermenêutica, pensando, por exemplo, a polissemia ou a pluralidade das interpretações. Em lugar de polissemia, Derrida aborda a impossibilidade de controlar o sentido ou a disseminação que aparece como outra palavra para a discussão sobre a diferença. Na hermenêutica - e isso é para Derrida a dúvida principal - nós ainda temos os fundamentos, seja no sentido do ser-aí em Heidegger, seja no sentido do diálogo em Gadamer.

Os fundamentos assimilam a diferença e hermenêutica fica dentro da metafísica. Ela é ainda a afirmação do mesmo - ou como Derrida fala - da vontade do mesmo de se realizar no Outro. Derrida chamou a hermenêutica de Gadamer de a metafísica da vontade (DERRIDA, 1984). No entanto, criticando Gadamer, Derrida não seguirá o mesmo caminho de Habermas, que também articula uma crítica forte contra hermenêutica, no

propósito de pensar as possibilidades de uma teórica crítica da sociedade. A crítica de Habermas pega um novo caminho lingüístico chamado a pragmática universal.

Derrida, pensando sobre a herança metafísica na linguagem, vai tentar liberar a discussão sobre a escrita da ligação com a linguagem. Por isso, a alternativa dele é utópica, impossível, porque não existe o lugar ou o espaço privilegiado onde se articulam as alternativas. A desconstrução é o projeto do impossível. Podemos apenas acreditar nesse projeto, mas não com o apoio de uma das religiões existentes. A desconstrução é a religião sem a religião, a religião que questiona a própria herança metafísica. Vejamos se, por outro lado, a religião cristã será capaz um dia de se confrontar com a própria metafísica.

Da discussão derridiana, não pode seguir agora a consequência da identificação da filosofia com a literatura. Habermas dirá que as intenções de Derrida são literárias, semióticas e, não, pragmáticas e discursivas (HABERMAS, 2002, #7). Considero essa uma opinião equivocada. Vimos que, ao se confrontar com Husserl e afirmar o conceito do signo e, posteriormente, ao se confrontar com Heidegger e a hermenêutica, Derrida não quer articular uma nova perspectiva lingüística, semiótica ou pragmática. Isso seria a reviravolta para outra forma da identidade na filosofia. Nesse sentido, Derrida está seguindo os recados nietzscheanos sobre a linguagem. O que temos na linguagem são só as metáforas e, não, as próprias coisas. Pensar a identidade entre a linguagem e as coisas seria somente a nova forma do fetichismo. A linguagem não tem a cor das coisas a que se refere. A linguagem está sem cor. Ela representa a mitologia branca do pensamento europeu (DERRIDA, 1972, p. 247-325).

Todavia, novamente, tudo isso não significa que a filosofia possa ser entendida como forma literária, como novela. Não existe nada fora do texto – essas palavras de Derrida foram erroneamente interpretadas como uma específica ausência da referência. Derrida não nega a referência; ele apenas quer questionar a semântica da metafísica tradicional e moderna da presença. Dentro de uma polêmica com John Searle, Derrida fala que não quer dizer que tudo - incluindo as leis, a constituição, a declaração sobre os direitos humanos - sejam somente novelas e invenções literárias. Ele apenas deseja afirmar que isso não são as formas naturais, as formas do idêntico, e que tem origem na mesma perspectiva de onde se articulam as formas literárias.

## Considerações Finais

Espero que essa afirmação da diferença não seja entendida como uma nova forma do autismo na filosofia, em que, depois do monólogo do sujeito moderno, temos o monólogo do indivíduo pós-moderno. Afirmando a diferença Derrida quer mostrar as possibilidades do Novo. O ser humano foi criado para que seja possível o Novo no mundo, afirmava Santo Agostinho. Todavia, o ser humano nunca chegou até a possibilidade de superar a metafísica e afirmar a própria autenticidade. Nesse caminho do Novo, Derrida, ao radicalizar também a filosofia de Lévinas, chega até as questões da ética e da política. Alguns de seus críticos consideram que Derrida nos deixou, ao criticar a metafísica da subjetividade, sem os sujeitos críticos, sem a ação, sem a discussão. A revolução derridiana - ou melhor, seu conservadorismo - acontece somente no texto (KRAUSS, 2001, p. 401).

De qualquer modo, o capitalismo não é uma forma da metafísica? No processo moderno do desencantamento, não aparecem os novos fetichismos e as novas identidades? A economia não é uma nova forma da metafísica? Por isso, o projeto da destruição da metafísica permanece ainda atual. Portanto, a desconstrução derridiana talvez articule uma nova política da diferença ontológica. Trata-se de uma crítica incansável do capitalismo e de sua metafísica da presença (DERRIDA, 2004, p. 103). Trata-se, assim, de uma nova democracia que, apesar da própria impossibilidade, talvez aparecerá.

O projeto marxista permanece, poderia dizer Derrida, junto com Sartre. Podemos nos lembrar, uma vez mais, das palavras famosas da “Questão de Método”: o marxismo “permanece, pois, a filosofia de nosso tempo: é insuperável, porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas” (SARTRE, 1987, p.124). A questão é só como pensar hoje o marxismo e não repetir a ideologia. O futuro ainda é marxista.

E, para finalizar, é bom lembrar-se a grande viagem política de Sartre ao Brasil em 1960 e ao meu outro país, Iugoslávia, no mesmo ano. A visita dele provocou muito entusiasmo. E é o entusiasmo que tanto precisamos neste dramático tempo de desastre da direita e da resignação com a esquerda.

## Referências bibliográficas

- BARNETT, S. *Hegel after Derrida*. New York, 1998.
- CAPUTO, J. *Radical Hermeneutics*. Bloomington, 1987.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Porto Alegre, 1986.
- DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*, Paris, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Voyous*. Paris, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La voix et le phénomène*, Paris, 1967.
- \_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*, Paris, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Bonnes Volonté de puissance (Une réponse à Hans-Georg Gadamer)*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, No. 151, Paris, 1984.
- GADAMER, H.G. *Zur Problematik des Selbstverständnisses*. In: *Kleine Schriften*, I, Tübingen, 1967.
- HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Über den Humanismus*. Frankfurt, 2000.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Gesammelte Schriften 5, Hamburg, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Investigações lógicas*, sexta investigação. São Paulo: Abril, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. Erster Band. Gesammelte Schriften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.
- KRAUSS, D. *Die Politik der Dekonstruktion*. Frankfurt, 2001.
- LÉVINAS, E. *Entre nós*. Petrópolis, 1997.
- MARTIN-DESLIAS, N. *Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë*. Paris, 1972.
- MICHELFEIDER, D., PALMER, R. *Dialogue & Deconstruction*. New York, 1989.
- ROUDINESCO, E.; DERRIDA, J. *De que amanhã...* Diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SARTRE, J. P. *Questão de método*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1987.

\_\_\_\_\_. *Que é Literatura?* São Paulo: Editora Ática, 1989

STEIN, E., *Diferença e Metafísica*. Porto Alegre, 2000.

---

**Recebido em: 28/06/2021 | Aprovado em: 15/07/2021**

